

| | |
|-------------|---|
| Title | ガルダン・ハルハ・清朝・チベットが共通に名分としていた「佛教政治」思想：満州文・モンゴル文・漢文「朔漠方略」の史料批判に基づいて |
| Author(s) | 石濱, 裕美子 |
| Citation | 東洋史研究 (2000), 59(3): 429-456 |
| Issue Date | 2000-12-31 |
| URL | http://dx.doi.org/10.14989/155359 |
| Right | |
| Type | Journal Article |
| Textversion | publisher |

ガルダン・ハルハ・清朝・チベットが
共通に名分としていた「佛教政治」思想

——満州文・モンゴル文・漢文

『朔漠方略』の史料批判に基づいて——

石 濱 裕 美 子

はじめに

第一節 満州文・モンゴル文・漢文の『御製親征平定朔漠方略』の史料批判

第一項 満州文『朔漠』の史料價值について

第二項 モンゴル文『朔漠』の史料價值について

第三項 漢文『朔漠』の史料價值について

第二節 ガルダン對清・ハルハ戰爭に共通した「佛教政治」(doro shajin)という名分

第一項 フレーンビルチェール會盟前後

第二項 ガルダンのハルハ侵攻からドロノール會盟まで

第三項 ガルダンの清の内地侵攻から清軍の出動まで

第四項 ウランブトン決戦前後

おわりに

は じ め に

一六八八年にジュンガル部のガルダンがハルハのトシェート・ハンを襲撃したことに端を発した戦争は、やがてハルハ部全體と清朝を巻き込んだので大争亂となり、ハルハ・モンゴル部の清朝への服屬という歴史的大事件をもたらした。その全容については『御製親征平定朔漠方略』（以下『朔漠』と略す）に基づいたズラートキン氏の研究（Zlatkin, 1983）と、『世祖實錄』とチベット文史料『ダライラマ五世傳』に基づいたアフマド氏の研究（Ahmad, 1970）が、一方、一六九六年から一六九七年にかけて三度行われた康熙帝の對ガルダン遠征については、檔案史料に基づいた岡田英弘（一九七九）、チメドルジ兩氏の研究（Cimedorji, 1991）がある。また、この戦争を調停するためにチベットから送られてきた僧については、若松寛氏が『朔漠』、チベット年代記などを用いて一連の研究を行った。

一方、筆者は前稿の石濱（一九九九）において、一六世紀後半から一七世紀中葉にかけて、チベット・モンゴル・滿州關係間には、「チベット佛教に基づく政治（Mon. töriü šasin > Man. doro šajin）を稱揚すること」が共通の認識として存在していたこと、この佛教政治の「佛教」がダライラマ五世の登場によって、特に、ツォンカバ（Tib. tsong kha pa）宗略（巴）を宗祖とするゲルク派（黃帽派）に限定されていたことを述べた（石濱、一九九九、三七～三八頁）。この前稿において筆者が對象とした時代は、ガルダン戦争直前の時代までであったが、續くガルダン戦争の時代もこの認識のもとに三者關係が展開していた可能性は十分にある。

周知の通り、ガルダンによって引き起こされたこの争亂は、勃發・擴大・終息などのすべての局面において、チベット佛教的要素が非常に大きく作用していた。たとえば、ガルダンがハルハを襲撃した理由は、ダライラマの使者に對してハルハ部の高僧ジェブツンダムパが非禮を働いたというものであったし、ガルダンがハルハや清朝に向かって主張した自らの正當性とは「ダライラマの教え」に忠實であることであり、清朝がガルダンを問責した際に引き合いにだしたのもや

はり「ダライラマの教え」であった。この「ダライラマの教え」を諸先學は一般論として検討を加えることもなかったが、前稿で筆者が明らかにした事實を考慮すれば、これが具體的には「ダライラマの宗派の教えに基づく政治」を指していたことは明らかであろう。

そこで、本稿では、ガルダンによってひきおこされた戦争が「ダライラマの宗派の教えに基づく政治」という言葉をめぐって展開していたことを、一次史料に近い史料に基づいて當事者たちの發言を辿りつつ證していきたいと思う。

はじめに、基本史料となる『朔漠』について、その滿州文、モンゴル文、漢文の三種類の版のうち、いずれの史料價值が最も高いかを検討し、その結果一番史料價值が高いとされた版に基づいて、佛教政治という概念の用例を抽出しつつ、ガルダン戦の意義を再評價していきたいと思う。

第一節 滿州文・モンゴル文・漢文の『御製親征平定朔漠方略』の史料批判

『朔漠』はこれまで数多くの先學によってガルダン戦争の全體像を知るための最良の史料として頻繁に使用されてきた。檔案史料を用いた研究が主流を占めつつある現在においても、ガルダン戦争関連の檔案史料の大半が、戦争の後期にあたる康熙帝の親征期のものに集中しているため、『朔漠』の持つ史料としての價值はそれほど損なわれていない。

『朔漠』は康熙帝の命によって編纂が始められ、康熙四十七年（一七〇八年）に完成したものであり、滿州文版（WA）と漢文版が編纂された。後にモンゴル語版（OG）も作られたが、これら三言語からなる『朔漠』の相互の關係を明らかにした研究は存在しない。⁽¹⁾『朔漠』のロシア語譯に基づいてジュンガル通史を書いたズラートキン氏は、「この著作は戦争の終結後聞もない時期に編纂され、全ての文獻史料を省略することなくおおよそ全文を引用しており」（Zlatkin, 1983, pp. 157-158）優れた史料であるとしているが、後半部分については『朔漠』が編纂史料である以上、一次史料との比較を行った上ではじめて斷定できることであろう。そこで、以下に、一次史料との比較を通じてこれら三體の『朔漠』の關係について明ら

かにし、それぞれの成立順、史料價值などをはかっていきたいと思う。

第一項 滿州文『朔漢』の史料價值について

滿州版『朔漢』⁽²⁾の史料價值を検討するために、殘存する滿州文一次史料との比較を行う。例として取り上げる一次史料は『宮中檔康熙朝奏摺第八輯』に收録されたチベットの攝政サンゲギヤムツォの長文の書簡である。康熙時代の上諭や來文の中で、とくにサンゲギヤムツォの書簡を選んだ理由は、かりに『朔漢』が編纂された際、清にとって都合の悪い點が改竄ないし削除されるようなことがあったとすれば、その對象となるのは皇帝の言葉である上諭よりも、當時清朝の非難にさらされていた人物、たとえば、サンゲギヤムツォの書簡などが蓋然性が高いからである。この書簡が『朔漢』に正確に引用されているか否かを見れば、『朔漢』の史料價值の是非を量る一つの目安になるであろう。

サンゲギヤムツォの書簡は康熙三十六年二月二十四日に清側に受領されたもので、一ページにつき五行で記され、全部で二九ページの分量がある。これを滿州文『朔漢』の該當記事(WA, vol. 37, 14b-21b)と比較してみると、この長文の書簡にあって、削除・省略された部分は少なく、それ以外の部分は一次史料と一言一句違わない形で引用されていたことが分かった。省略・削除・變更のあった部分は以下の二二項目である。

- (1) abkai~arafi → diba i (p. 666b1-5)
- (2) sonom / jamsu (p. 666c2-3) → 缺落。
- (3) -lenbi tereci ebsi, ere dalai lama de istala öglige / ejen bi- (pp. 666c4-667a1) → 缺落。
- (4) öglige (p. 667a2) → 缺落。
- (5) tubed gubci damu abkai fejergi i → tubed i gubci damu abkai fejergi (p. 667b5)
- (6) öglige → ölige (p. 667c1, p. 668b4, p. 669b4, p. 670c1)

- (7) ilan aniya ci dosi can ci / tucimbi seme alaha. amala yeshei gelung jigede ilan aniya can ci → ilan aniya ci dosi (p. 668a5-b1)
- (8) tsambutib i (p. 668b3) → 達蒙°
- (9) inu (p. 668c2) → 達蒙°
- (10) efujendure → efudure (p. 669a5)
- (11) yaburede → yabure de
- (12) jai barkam i jergi ba i cooha be aisilame unggireo seme baiha → ere (p. 670a2-3)
- (13) ergi de, boshoktu be belhere → jergi bade (p. 670b4)
- (14) yargiyan → giyalahakū (p. 670c2)
- (15) wesimbube → ejen de donjibume wesimbube (p. 670c5)
- (16) jalinde → jalin de (p. 671a4)
- (17) mama → eici mama (p. 671a5)
- (18) kūtuktū → kūtuktū i (p. 672a3)
- (19) ri u cekul, tubden, coimkur ling sere (p. 673b4-5) → 缺落°
- (20) sakil (p. 673c3, p. 674a1) → 缺落°
- (21) lamai → lama i
- (22) doro shajin i sain i fonde jarbunai i / bisire erinde → doro shajin sain i fonde (p. 674a5-b1)

このうち 5' 6' 11' 16' 21 番は單なる表記の差異であり注目に値する程のものではない。つぎに、一次史料には存在し『朔漢』では削除された部分に注目してみると、7 番の缺落部分は漢文『朔漢』では脱落してゐないこと (WA, vol.

35, 14a)、満文の『朔漢』を見ると脱落した文章の前後に類似した文章があることから、開版の際誤脱したものと思われる例である。さらに、2、19、22番は固有名詞などが省かれた例、4、8、20番はいずれもモンゴル語に由来する佛教用語が省かれた例、1、12、13番は文章が短縮された例である。これらは一見して明らかのように、意圖的に削除された断言できる程の内容をもつものではなく、むしろ編集とみた方がいような事例である。一方、『朔漢』で餘分な附加が加わった例として、15、17、18番があげられるが、いずれも一語から數語の範圍内であり、改竄といえるほどの附加ではない。

つまり、満州文『朔漢』所収のサンゲギムツォの書簡を一次史料の檔案と比較すると、多少の削除・省略は行われているものの、存在する部分については一次史料とほとんど一致していること、かつ、附加はほとんど存在しないことが確認できたわけである。ただし、多少とは言え省略が存在する以上、『朔漢』の價值は原史料より劣ることになる。

當時、ガルダン、ハルハ||モンゴル、チベットから清皇帝に送られたモンゴル語やチベット語の書簡は、宮中で満州語に譯されて處理され、返書を行う場合も、書簡はまず満州語でしたためられ、その後、モンゴル語やチベット語に翻譯されていた。したがって、一次史料の満州文史料が満州文『朔漢』に省略されながらも同文で引用されていたということは、満州文『朔漢』が他の二言語版よりも先行して成立したこと、言い換えれば三つの言語の『朔漢』のうち満州版が最も高い史料價值を持つことを示しているよう。

第二項 モンゴル文『朔漢』の史料價值について

次に、近年内モンゴルで出版されたモンゴル文『朔漢』と満州文『朔漢』の關係について検討してみよう。近年出版されたモンゴル文『朔漢』はハラチンの教師ダチュンガによって道光九年にモンゴル語譯されたものである(OU, p. 3a-4a)。
『朔漢』の序文には満州文と漢文が同時に編纂されたことは記されていてもモンゴル文についての記述はないこと、ま

た、ダチュンガが先行する『朔漢』のモンゴル語譯の存在に言及していないことから、このダチュンガ譯以前に『朔漢』のモンゴル語譯が存在した可能性は薄い。

しかし、ダチュンガがモンゴル語を作成する場合に、理藩院にあるモンゴル語の現史料を参照した可能性は全くないとは言いが切れないため、以下に、モンゴル語の一次史料とモンゴル文『朔漢』の該當箇所を比較してみた。

モンゴル語の一次史料としては、『蒙文老檔』に収録された康熙帝のガルダン宛書簡(康熙二十六年九月二十六日附)が格好の材料を提供してくれる。原文は長文にわたるため、以下、特にこの中に引用されている康熙一八年のガルダン書簡を取り出して、一行目に『蒙文老檔』所收の書簡を(『蒙文老檔』卷二十五、三上二下二)、『二行目にモンゴル文『朔漢』(OU, vol. 4, 66b)、『三行目に滿州文『朔漢』(WA, vol. 4, 15a)を對應させてみよう。一次史料である『蒙文老檔』所收の書簡の後半部分(三上三下二)が全く『朔漢』に引用されておらず、前述のサンゲギャムツォの書簡と比べると、一次史料の情報がかなり削除されていることが分かると思う。⁽⁴⁾

<2> qayan u jarlır iyar

ハーンの命令により、

<3> yabudal un yamun aca ilegegsen bicig ün qariyu ilegebe. ögeled

役所から送られてきた書の返書を送った。オイラト、

<4> mongγul un töri ebderebe kemen ügülekü kümün, esebesü qayurnay iyar

モンゴルの平和が破れたと言う人は、臆を

<5> ügülegsen metü, ögeled mongγul un töri, dalai blam-a yin

ögeled mongγul un töri, dalai lam-a yin

ület monggo i doru dalai lama i

言っているようだ。オイラト、モンゴルの政はダライラフの

〈3a1〉 adistid un kücün iyer batu. tan-u jarliy-iyar, surjaysan anu

kücün dūr itegeji bolursan. jarliy-iyar, surjaysan anu

husun de akdafi akdun oho. hesei tacibuhangge

加持の力によつて堅固である。汝の傳説は

〈2〉 yekede job. rayca ögeled mongyul-un tedüi busu, orus, qoyisa,

yekel-e mön.

aumbula innu.

大變正しい。ただ、オイラト、モンゴルばかりが、ロシヤ、回子、

〈3〉 tongmuy kitad aliha iyar rajar tur cöm jüg iyer ügei, ebderel büküi

トクマク、漢人どの地方もみな平らかでなく、敵對するものが

〈4〉 annu olan, tere ulus cöm dalai blam-a yin jarliy un yosuyar

多い。そのオルスミながダライラフのお言葉の通りだ

〈5〉 bolbasu engke, bolumui-ja kemen bide cu sedkimü. jarliy suryal

するなら平和となるだろうと我々も思う。傳説は

〈3b1〉 man u sedkil dūr neyilegsen ü tula, yekede bayasba. beleg tegüsügsen

私の心にも一致しているのだ、大變に嬉しく思った。贈り物を完備して

〈2〉 sayin edür ercis rajar aca bicibe.

吉日にエルチス河の地で書いた。

モンゴル文『朔漠』は、『蒙文老檔』所收の一次史料の該當箇所と單語が一致しておらず、また、『蒙文老檔』傍線部の *tenno* が、滿州文とモンゴル文にはないことから、内容も滿州文とモンゴル文は近い關係にあることが分かる。これらは明らかに、モンゴル文『朔漠』の譯者が一次史料からでも漢文史料からでもなく、單純に滿州文『朔漠』を直譯したことにより成立したことを示している。つまり、モンゴル文『朔漠』の史料價值は滿州文『朔漠』の翻譯であるという以上の價值は存在しないのである。

第三項 漢文『朔漠』の史料價值について

滿州文、モンゴル文『朔漠』の史料價值が確定したところで、最後に漢文版『朔漠』の史料價值について述べたい。漢文『朔漠』は讀者數だけとってみても、滿州文、モンゴル文『朔漠』を遙かにしのぎ、後世に與えた影響も甚大である。これまでに清皇帝の對ガルダン戰爭を敘述した研究者もみな漢文『朔漠』に基づいて研究を行ってきた。また、漢文版は滿州版と同時に編纂されモンゴル譯より編纂年代も古いことから、モンゴル語譯より史料價值があることも可能である。しかし、上述したように滿州文『朔漠』が先行して成立したことが判明した以上、漢文『朔漠』は滿州版の翻譯であること、二次的意味しか持ち得ないことは明らかであり、その翻譯にも以下に述べるような問題點があるため、ある意味ではモンゴル版よりも史料價值が劣るものである。

滿州文『朔漠』によって漢文『朔漠』の譯語をチェックすると興味深い事實に氣附く。それは、滿州人・モンゴル人・チベット人が共有する概念で、ただ漢人のみが共有しない概念、——その大半は當然のことながらチベット佛教に關連する用語であるが——、そのような概念については、譯語が一定していないのである。おそらく、漢譯に携わった漢人編纂者が三民族特有の概念を理解せずに、文脈に應じて一般的な譯語をあてていった結果、複數の譯語が生じたものである。つまり、漢文『朔漠』は民族特有の概念が漢譯の過程で抜け落ちてしまっているため、原文の意味を正確に讀

み取ることのできないものとなっているのである。

このような、漢文『朔漢』が伝えることのできなかった、チベット・モンゴル・滿州獨特の概念の中で最も注目すべきものは、前述の「佛教政治」(Tib. chos srid > Mon. töñ śāsin > Man. doro shajin) という概念である。この言葉にあたる漢語を漢文『朔漢』で探してみると、その譯語は、道法、禮法、禮義 (ex. W.A, vol. 37, 20b)⁽⁵⁾、法教 (ex. W.A, vol. 26, 3a/ vol. 26, 1ab)、軌道、聲教 (ex. W.A, vol. 2, 43a/33a)、和好、⁽⁵⁾とちまてまである。最も用例の多い「道法」は、明らかに doro を「道」に、shajin を「法」に直譯した結果生まれた熟語と思われるが、漢語の「道法」とは「踏み行ふべき道」といった漠然としたニュアンスしか持たず、讀者の大半はこの一般的ニュアンスで理解することになる。これでは、töñ śāsin の持つ「チベット佛教に基づいた政治」といった政治的ニュアンスは全く抜け落ちてしまう。他の譯語もおしなべて一般的な意味を持つ漢語であり、これらの譯語からはもとの單語がチベット佛教圏に獨自の概念であることを氣附かせてくれるような譯ではない。しかし一番の問題は一つの問題にいくつもの譯語が存在していることであろう。

以上の理由から、漢文『朔漢』の史料價值は、滿州文『朔漢』よりも、モンゴル文『朔漢』よりも劣るものと斷定されよう。⁽⁶⁾

第二節 ガルダン對清・ハルハ戦争に共通した「佛教政治」(doro shajin) という名分

本節では、主に滿州文『朔漢』に基づき、漢文史料からは見出すことができない「佛教政治」、その意味するところとしては「ダライラマの宗派の教え(ゲルク派)に基づく政治」という思想が、戦鬪状態にあるガルダン、トシエートハ、清皇帝三者間のいずれによっても名分とされ、この言葉を軸に戦争が展開していたことを指摘する。

「佛教政治」(doro shajin) の用例は、『朔漢』の冒頭から末尾に至るまで、ガルダン、清皇帝、トシエートハ、いずれの發言の中にも頻繁に見出すことができる。しかし、康熙帝の親征時代に入ると清側の一方的侵攻がはじまり、三者

間の對話も途絶え用例もへることから、ここでは、まだ三者間に對話が存在している時代、つまり、ガルダンがハルハを襲撃する契機となった一六八六年フレーンビルチェール會盟から、一六九〇年のウランプトン決戦までの期間をとりあげ、その間「ダライラマの教えに基づく政治」がどのような文脈で用いられていたかを指摘したい。

第一項 フレーンビルチェール會盟前後

紛争の發端となったのはハルハ左右翼の不和であった。清皇帝はこの不和を調停するために康熙三三年二月庚子、ダライラマに協力を呼びかける書簡を送った。この例に限らず、モンゴル内部で問題が生じた場合、清皇帝がその旨をダライラマに報告し、必要とあらば協力を呼びかけるという手順は當時恒例化していた(Ahmad, 1970, pp. 148-150)。では、なぜ清皇帝は常にこのような手順を踏んでいたのであろうか。もちろん、これまで言われてきたように「モンゴル人がダライラマを信仰しており、ダライラマの言葉ならモンゴル人も従うから」といった解釋も誤ってはいないであろう。しかし、石濱(一九九九)で示したように、清、モンゴル、チベットでは「ダライラマの教えに従う政治を稱揚する」ことが共通の善として認識されていたことを思えば、この清皇帝の行動も、「ダライラマの教えに従った政治」を行っていることを示すためにダライラマの意見を仰ぐ必要があった、と理解されるべきものであろう。

本題に戻ろう。康熙三三年二月に清皇帝がダライラマに送った書簡には以下のように記されていた。

ハルハのハン、貝子等はみな汝を供養し、汝ラマの宗教によって、汝の政治の教えを尊んでいる。汝は私に對して絶え間なく誠の心をもって謹んで貢物を送ってきている。……彼らはもともと私に對しては恭順の心を盡くしてきた。

「また、彼らは」ラマ、汝に對してはここ久しく施主であった。どうして、「このような状況を」座視し續けてこの極みに至らせられようか。

kalkai han, beise se, gemu lama simbe jukteme, sini shajin de akdafi, doro tacihiyan be wesihulambi. minde si inu

unengi gūnin i giŋguleme alban benjime lakarakū yabumbi (WA, vol. 3, 3a) / ese daci minde giŋgun ijuhn i gūnin be akūmbume yabuha. lama sinde inu ōglige i ejen ōh goidaha. adarame jempi ekisaka tuwahai ere ten de isibumbi (WA, vol. 3, 3b)

喀爾喀諸汗貝子、皆供奉爾喇嘛、信爾之教、而尊其道法。爾於本朝亦誠心敬慎、進貢往來不絕……伊等於朕、向來恭順、竭誠奔走。於爾喇嘛、亦爲護法久矣。何忍默視使至此極乎（『朔漢』卷三「二上」）

つまり、ハルハはあなた（ダライラマ）の宗教と政治を尊んでいる。だから、ハルハの平和のために協力を頼む、とこの書簡の内容を要約できよう。さらに、この呼びかけに應じてダライラマがセムパーチェンポフクトクト（參巴陳布庫圖克圖〈sems dpa' chen po srul sku〉を派遣すると、清皇帝は「汝は佛教政治（doro shajin）を思い、……セムパーチェンポフクトクトを送ってきた⁽⁷⁾」と言った。この二つの發言より、清皇帝は、ダライラマが會盟に協力する理由を「ダライラマ自身が提唱する佛教に基づく政治のため」と認識していたことが分かる。

こうして、康熙二五年八月にフレーンビルチエールの地でハルハ左右翼を和解させる會盟が開かれ、清皇帝からは理藩院尙書アラニ（阿喇尼）が、ダライラマからは客死したセムパーチェンポフクトクトに代わって派遣されたガンデン座主（西勒圖）が臨席した。ガンデン寺はゲルク派の宗祖ツォンカパによって建立されたゲルク派の最大寺院であり、ガンデン座主は最高の學僧がつく地位であった。ハルハ最高位の高僧にしてトシェートハンの弟、ジェブツウダムパの傳記は會盟の模様を以下のように傳えている。

その秋、チベットから最勝の勝者王（ダライラマ五世）の名代であるガンデン寺の座主御前ガワンロドゥーギャムツォ（ngag dbang blo gros rgya mtsho）御前と大王（清皇帝）の名代であるアラニ尙書が遣わされて、「ハルハ」七旗がフレーンビルチエールというところに召集された時、大王の使者アチトチュージェーが大王の命令によってこの主（ジェブツウダムパ）を會盟の依怙尊にお招きした。この主とガンデン座主のお二人は御座を同じ高さにならべて會

合し、相互に親しく語り合われた。最勝の勝者王と大王の二つの書簡が読み上げられた。……^二會盟の席上で政治と佛教 (*gchug bstan pa*) に資する議論をなさったことなどを大王に報告申し上げるために、メルゲン^一||バンディタ^二||ラプジャムバと御孫ガンデンドルジェのお二方が大王のお側に派遣された (BTM, 68a1-b1)。

上記史料の傍線部二を見れば明らか通り、この後世に名を残す會盟は、政治と佛教の話合いの席と概括されている。これは先の清皇帝の認識と一致しよう。『朔漢』によると、ハルハの左右翼のハンが佛像の前で和解の誓約をたて會盟は終結した。

その翌年(康熙二十六年)の正月丙申、ハルハ左右翼のハンは清皇帝に尊號を奉りたいとの申し出を行った。遊牧民社會では主人の武功を稱えんがために、臣下がハン號を奉呈する例は珍しくはない。この申し出を清皇帝は却下したが、重要なのは、ハルハが清皇帝に尊號を奉る際清皇帝がダライラマと協力して會盟を開いてくれたので、多くのものに利益あり、大いなる安樂を得た。政治は泰平になり、佛教も興隆した。

geren de tusa of amba jirgacun be baha. doro taim of shajin inu badaraka (WA, vol. 4, 2a)

普濟衆生、得大安樂、道既蕩平。法亦恢布。〔『朔漢』卷四、一丁)

と、稱號奉呈の動機を「清皇帝のおかげで佛教が興隆し政治が泰平になった」という佛教政治思想においていたことである。さらに、同じ月の乙巳に、ハルハのトシェート^一||ハンが

かつて、ダライラマに謁見しに〔チベットに〕行った時、それがしを慈しみ佛教政治⁽⁸⁾についての⁽⁸⁾大いなる教えを御教示頂き、稱號、冊印を授かった。

dalai lama de hengkileme genehe de, ineku gosime doro shajin i amba tacihyan be tacihyaf, gebu colo, bithe doron buhe (WA, vol. 4, 4a)

往謁達賴喇嘛、蒙其俯恤、授以道法弘訓、錫以名號印筭〔『朔漢』卷四、三上)

ので、今度は清皇帝からも稱號・冊印を拜受したいと申し出たが、清皇帝はこれも却下した。この二回にわたるハルハ＝モンゴルへの申し出は、いずれも清皇帝を稱える文脈でダライラマの佛教政治が引き合いにだされており、これはハルハ、清皇帝の両者に「ダライラマと對置されること、佛教政治を定めた人と稱されることが光榮である」という價值觀が共有されていたことを暗示している。

第二項 ガルダンのハルハ侵攻からドロノール會盟まで

こうして、一見、訪れたかのように見えた平和は、四月甲寅に理藩院尙書アラニのもとに届いた一通の書狀によって脆くもうち破られた。書狀はガルダンからのもので、その内容は、會盟の席上において、前述のジェブツワンダムパがダライラマの使者と對等な形で會合したことを非難するものであった。以下にその内容を挙げよう。

聖主はすべてのものを安樂にしようと、ダライラマに使者を遣わして、「それに應えて」ダライラマは「ガンデン」座主を送り、ハン（清皇帝）の使者とともに、「ハルハ七」旗を召集して會盟を開いた。この會盟において、ジェブツワンダムパが「ガンデン」座主と會合したのは、誠に道理を得ない。これを入づてに聞いたが、もしこれが眞實であるなら、法にかなわぬ事である。先に内大臣が來た時に、聖主のお考えとして「教えと言えは黄帽の教えであり、ラマと言えはダライラマである」と言っていた。大臣たち、汝らが黄帽の教えによいと思われることを見て、實行すべきである。わたしは黄帽の施主であるので、聞いた通りの話を大臣達に書いて送った。大體、佛教政治にとって何がいかということを明白に「記した」返書を送られたし。

enduringge ejen gubci de ergere jigare be isibuki seme dalai lama de elcin takurafi, dalai lama siretu be unggrif, han i elcin sei emgi nadan gūsa be isabuñ culgan acaha. / ere culgan de jebtsundamba, siretu i emgi ishunde acara de, giyan be bahakū. ere ulame donjhangge, aikabade yargiyan oci, kooli de akū baita, neneme

dorgi ambasa jhede enduringge ejen i gūnin, shajin serenge suwayan mahala i shajin. lama serenge dalai lama sehe bihe. ambasa suwe suwayan mahala i shajin de sain ojoro be tuwame yabuci acambi. be suwayan mahala i ōlge i ejen oho be dahame / tuttu donjha gisun be ambasa de bihe unggine. amba muru doro shajin de ya sain ojoro be eduken i karu bihe unggireo (WA, vol. 4, 7b-8ab).

聖主欲使大衆安樂、遣使於達賴喇嘛。達賴喇嘛遣西勒圖、與天使偕往。會盟七旗是役也。折卜尊丹巴與西勒圖相見之禮。殊屬未當。此係得之傳聞者、如果眞、則萬無是理也。前內大臣來時、據云、聖主之意、以爲法門者黃帽法門、喇嘛者達賴喇嘛也。諸使臣當視有裨於黃帽法門者而行之。／我等乃黃帽之施主。故以所聞之言、致書於諸大臣、大約道法以何者爲善、其明白致覆。〔朔漢〕卷四、五下（六上）

上述の『ジェブツウナムパ一世傳』傍線部一にあるように、會盟の際にジェブツウナムパがガンデン座主と座の高さを同じにしたこと、また、別の箇所にもガルダンが「ガンデン座主に略式灌頂 (phyag dhang) をお願いしないとはどういうことだ。」(BTM, 69a1) とジェブツウナムパをなじった記事があることから、ガルダンがジェブツウナムパを非難した理由は、ダライラマの使者であるガンデン座主に師禮をとらなかった点にあったことが分かる。さらに、ガンデン座主に對する非禮が、上記のような「ラマと言えばダライラマ、教えと言えば黄帽派であるという以上、佛教政治にいい返書を送れ」という議論につながるためには「ガンデン座主に師禮をとらないということはダライラマに師禮をとらないこと、それは『佛教（具體的には黄帽派の教え）にのっとった政治』を行わないこと」といった論理を伏在せねばならないことは明白であろう。つまり、ジェブツウナムパは「ダライラマの提唱する佛教による政治」を亂したが故にガルダンの非難を受けることになったのだ。

この後、五月辛卯にジェブツウナムパから清皇帝のもとに、ガルダンが自分を問責してきた旨を報告する書狀が届いた。この書狀の内容から見て、ガルダンはジェブツウナムパに清皇帝へ送った書簡と同内容の書狀を送ったようであ

る。このように「ダライラマの教えに基づく政治」が問題にされた場合、清皇帝、ハルハ、ガルダンの三者間で卽座に同じ情報が共有されていたことも、當時チベットの佛教を通じて三者間に共通の外交基盤が形成されていた證左となる。

康熙帝は當初、ガルダンやジェブツワンダムパから報告を受けても、事態を重要視せず放置していた。しかし状況は漸く悪化し、康熙二十七年六月庚申、ガルダンがハルハに侵入してエルデニジョーを破壊したとの報告が清廷に入った。康熙二十七年七月甲戌の條には、ガルダンがエルデニジョー寺を破壊した際の名分が、ガルダンの言葉として以下のように記録されている。

ジェブツワンダムパ、トシエートハン、彼らはダライラマの教えに背き、「ガンデン」座主を尊ばず、私がかこから佛教政治にとってよいことが是であろう、と考えを述べると、彼らはかえってそれを非として、兵を起こした。わたしはダライラマの威光のもとに、「ハルハに」来て彼らの住まいを壊した。

jebtsundamba, tusiyetu han, ese dalai lama i tachiyan be jurecme, siretu be kunduleheku ofi, / bi ereci doro shajin de sain ojorongge inu dere seme, günin be alara jakade, ce elemangga waka de obuü, cooha ilha. bi dalai lama i huturi de akdafi, jifi ini tehe babe efulehe (WA, vol. 4, 32ab)

折ト尊丹巴士謝圖汗達達賴喇嘛教、不尊禮西勒圖、我告之以禮法、歸好爲是。而彼反以爲非。竟興兵而來。我於此仗達賴喇嘛之靈、來毀其居。〔朔漢〕卷四、二二一～二二七

このようなガルダンの主張を受けて康熙帝は、その同日中に、

汝らオイラト・ハルハはともにダライラマの佛教政治に従っている。ダライラマはもとより一切の有情に利益をなし、育み、仲良く安らかに暮らすように。壊すなかれ、滅びるなかれと説いている。

ület kalka suwe gemu dalai lama i doro shajin be dahame yabumbi. dalai lama daci eiten ergengge de tusa arame, hüwashabume sain hüwalyasun i jirgame banjikini. efujerakü gukurakü okini sembi. (WA, vol. 4,

爾厄魯特喀爾喀、俱遵行達賴喇嘛道法。達賴喇嘛向來利濟衆生。欲使同歸和睦、不致敗亡(『朔漢』卷四、二四下)

やはり、「ダライラマの佛教政治に従って、和睦しろ」と、ハルハとオイラトの兩者に呼びかけた。つまり、ガルダンは「佛教政治」のためにハルハを討伐し、清皇帝は同じく「佛教政治」を引き合いにだしてその行動を停止させようとしたのである。この直後「トシェート」ハンがガルダンに大敗す」との報が清廷に届いたため、清朝は八月乙巳にトシェートハンが難民化した場合、中國内地に收容して保護するとの方針を決めた。九月丁丑、トシェートハンとジェブツウダムバが部下を率いて清朝に保護を求めた。同月甲申、四月にガルダンのもとに派遣されたバイリが、ガルダンの書狀を携えて歸還した。その書狀によると

【康熙二十七年九月甲申】ハルハのトシェートハン、ジェブツウダムバの二人は、ダライラマの言葉に背いて「ガデン」座主の坐をないがしろにし、また、汝(康熙帝)の敕にも背き、四オイラトを侵犯し、妄りに振る舞ったことは以上のようにあり、大いなる道理なき行いを次々となした反逆人であることは眞である。あのような佛教政治に對する反逆行爲を考えるとわたし共の「言い分の方が」筋が通つていよう。

kalkai tusiyetu han, jebtsundamba, ere juwe niyalma, dalai lama gisun be jurceme siretu i soorin be fushin-shame, geli suweni hese ci jurcef, duin tulet be, necif, balai yabuhange uttu, amba waka be siran siran i yabuha fudasihün niyalma yargiyan. tenteke dorо shajin de fudasihün yabuha be gunici, be uru. (WA, vol. 5, 10a)

喀爾喀土謝圖汗折卜尊丹／巴兩人、違達賴喇嘛之言、降斥西勒圖坐位。又違旨、侵擾我四厄魯特、橫行如此。實係恣肆無道之人也。彼既悖道蔑法而行。則我之理直矣。(『朔漢』卷五、八下～九上)

と、「ハルハは佛教政治に對する反逆行爲を行っているが故に自分の言い分の方が筋が通つている」との主張を行った。

このガルダンの主張は最後まで変わることはなかった。

一月甲申、ガルダンのもとに派遣されていた侍衛アーナンダ（阿南達＜Skt. Ānanda）とチャクナドルジェ（商南多爾濟＜Tib. phyag na rdo rje）が歸還して、ガルダンが清皇帝に對して

汝（康熙帝）が佛教政治のために私に對して諭旨を下したことを、私は大變嬉しく思う。康熙帝、ダライラマの佛教政治をよそにするようなことを、私は決して行おうという氣はない。

suwe doro shajin i jalin minde ulhibuhenge bi ambula urgunjembī. amuhūlang han dalai lama i doro shajin ci, bi umai enculeme yabuki sere gūnin akū. (WA, vol. 5, 17a)

汝等諭我以禮法、我甚喜悅。我並無自外於中華皇帝達賴喇嘛禮法之意。（『朔漢』卷五、一四下）

と、「佛教政治の中で行動している、康熙帝の書簡を考慮してある」と含みのある返答をしたことを傳えた。

第三項 ガルダンの清の内地侵攻から清軍の出動まで

翌康熙二八年正月、康熙帝はダライラマに對して、ハルハを清朝の領域内に保護したことを報告し、ガルダンとトシエート＝ハンの對立を仲裁するために使者を派遣するように要請した。二月辛未、ダライラマの使者としてチャンバリン寺の僧院長（善巴陵堪卜＜byams pa gling mahan po）が清皇帝のもとに至って、ダライラマの言葉として「トシエート＝ハンとジェブツウンダムバをガルダンに引き渡すように」と傳えた。ただし、僧院長はダライラマ本人に直接會つてその言葉を聞いたわけではなく、攝政サンゲギャムツォを介してこの言葉を得ていた。周知の通り、一六八三年にダライラマ五世は遷化しており、攝政がその死を秘匿して、占いやシャーマンの言葉によって決定した政策を五世の意志として周りに傳えていたため、誰もダライラマ五世の姿を見ることはできなかったのである。

その同日中に出された清皇帝の返書は、「チャンバリン寺僧院長が傳えるダライラマの言葉は、有情に利益をなさんと

するダライラマ自身の言葉とは思えない」と言うもので、結果としてはダライラマ五世の死を見透すものとなったが、ここで注目すべきは、清皇帝は「ダライラマの言葉」をはねつけるという形にせず、「ダライラマの言葉でないからはねつける」と、「ダライラマの教え」に背くことにはならないように論理を組み立てていたことである。ちなみに、數年後、サンゲギャムツォが五世の死を公表した際、清皇帝はサンゲギャムツォがダライラマの名のもとに發言していたことを「ダライラマの言を騙った」ものと非難したが、これに對してサンゲギャムツォは「これからはシャーマンや占いの結果によって意志を伝える」としたダライラマ五世の遺言に従って行っていた故に「ダライラマの教えを騙った」のではないという論理を展開した (Ahmad, 1970, pp. 44-50)。この兩者の言い分においても、「ダライラマの言葉に背かない」ことが共通の了解事項となっていることは明らかであろう。

そして、康熙二九年三月、康熙帝はドロノールの地にハルハの左右翼を召集して、清に對して正式に臣下の禮をとらせた。こうして、ハルハが清朝の内地に保護されたことによって、ガルダンにはトシュート^トハンを求めるとともに、清朝の領域内へ侵攻せねばならなくなった。六月、ガルダン軍はじめて内地に侵攻し、ウジュームチンを略奪した。清朝はただちに臨戦態勢に入り、同月甲申にはガルダンに侵犯の眞意をただす書簡を送った。そして、七月辛卯には和碩裕親王福全を撫遠大將軍に、和碩恭親王常寧を安北大將軍に任命した。清は軍隊を派遣する理由をガルダンに對して以下のように説明した。

【康熙二九年七月戊戌】聖主が特に和碩裕親王と皇長子を送って、汝の方へ佛教政治を相談し、これより以後、とこしえに大いに平和になるようにしようとしたのである。先に、我が大兵がロシアと和解しに行つて、闘わずして戻つたことを汝も知つていよう。

enduringge ejen cohome hoshoi elgiyen cin wang amba age be (22b) ungfi, sini baru doro shajin be
gisureme, erci amasi enteheme ambarame tokrobuki seme jibebi. neneme meni amba cooha oros de doro

acame genehi afahaku amasi jine be si inu sambi. (WA, vol. 7, 24ab)

聖上特遣和碩裕親王及皇長子來、與汝申明禮法。自茲以往、永定盟好。汝不聞、前者我朝出兵至俄羅斯、以禮和好、不戰而歸乎。『朔漢』卷七、一六下～一七上

つまり、皇子を出軍させるのは「佛教政治について相談するため」であり、「そちらの出方によっては軍隊を動かさずには事は終わる」と通達したのである。同月壬寅にはガルダンがダルハン＝ゲロンを使者として送り、

【康熙二九年七月壬寅】ハルハと言え、わたしの仇人である。彼らを追跡すると言いつつ、カロンの中に入った。もとより中國のハンの佛教政治の中にあつたので、決して妄りに行動することはない。

kalka senenge, mini kimunge niyalma. tere be fargambi sehei karun de dosika. daci duliinbai gurun i han i doro shajin i dolo bihe be dahame, gelhun aku balai yaburaku (WA, vol. 7, 29b)

喀爾喀吾營也。因追彼闖入邊汛、向在中華皇帝道法之中、不敢妄行。『朔漢』卷七、二〇下

と内地に侵入した目的はあくまで、ハルハを求めるためであり、佛教政治に仇なすことは行わない、との従来の主張を繰り返した。康熙帝はそれに對して、

【康熙二九年七月壬寅】汝がダライラマの佛教政治と同じであると言うなら、誠に多くの有情のために、同じ考えを持つハルハを鎮撫して、わたしの考えに合わせて七旗ハルハを泰平のうちに暮らせようと思うべきであった。ところが、それを非として、人の妻子を分かち、骨肉を分離させ、次第に前進しカロンの侵入し、四つの佐領の人を襲った。佛教政治においてかくのごとく行えと言ったのであろうか。ダライラマが汝にそのようなことをなせと言ったであらうか。

si dalai lama i doro shajin de uhe oci giyan i geren ergenge i jalin de uhei gūnin i kalka be tohorombufi, mini gūnin de acabume nadan gūsa be taifin elhei banjikini seme gūnici acambihe. elemangga ambarame wame

niyalmai hehe juse be faksalame, giranggi yali be delhebume, ulhiyen i ibesheme karun de dosif, duin nirui /
 niyalma be tabicilahabi. doro shajin de uttu yabu sehe semeo. dalai lama ainahai simbe uttu yabu seheni,
 (WA, vol. 7, 31b-32a)

汝謂與達賴喇嘛道法爲一、則當憐念衆生、同心以安喀爾喀、令七旗同享安樂、以仰副朕意、乃反肆殺戮、折人妻子、
 離人骨肉、浸淫邊地、掠及四佐領之人、揆之道法、可若是行乎。恐達賴喇嘛、未必使汝爲此也。『朔漢』卷七、二二上
 と、人々を離散させ苦しめるガルダンの行動こそ、ダライラマの佛教政治に著しく反するものと反論した。このやりと
 りから分かるように、ここまで状況が緊迫してもいまだガルダン、康熙帝の雙方とも、ダライラマの佛教政治のもとに、
 表面から見る限りでは軍事衝突を避けつつ、各々自分の目的——ガルダンにとってはトシエート＝ハン、ジェブツワンダ
 ムバを捕獲すること、康熙帝にとっては、ガルダンを領外に撤退させること——を果たそうとしていたことである。

そして、七月末のウランプトンの決戦にいたるまでの短期間、撫遠大將軍福全や皇長子の言葉の中には、「佛教政治」
 の言葉が頻繁に見られるようになる。

たとえば、巻七、三九上⁽⁹⁾の皇長子の言葉である「講信修禮」の原文は「佛教政治を定めるために相談する」を意味する
doro shajin be toktobume gisure であり、また、裕親王福全の言葉である、四二下七の「和好」と四三下五の「修
 好」の原文はいずれも「佛教政治を定める」と譯すべき doro shajin be toktobu- であり、皇長子の發言中にある巻八、
 四下六の「講禮修好」の原文は「佛教政治のために話し合う」を意味する doro shajin i jalin gisureme であり、巻八、
 一一上二の「定禮好」の原文も doro shajin acara be toktobuki である。

さらに、注目すべきは、これらの用例がすべて、皇子達が皇帝に向けて出した報告書、いわば、外部に對して建前を示
 するための書簡ではなく、内部文書の中にあることである。これは皇子が出軍した目的が、公的レヴェルばかりか私的レヴ
 ェルでも「佛教政治を定めるための話し合い」であると認識されていたことを示している。皇長子達は、内地に侵入し

た賊ガルダンを討伐するためではなく、あくまでも佛教政治を話し合うという名分のもとに出軍していたのである。

第四項 ウランプトン決戦前後

八月一日に清軍とガルダンはウランプトンの地で軍事衝突を起こした。その結果、ガルダンは破れ、ダライラマから派遣されたジェドゥン・トゥルク（濟隆額爾德尼）が仲裁に入った。ガルダンは

【康熙二十九年八月癸酉】ダライラマが「事情を」明らかに知りになり、ジロンエルデニ（ジェドゥン・トゥルク）を佛教政治のために遣わされた。今皇帝の恩恵を賜るならば、わたしはこれより以後決してハルハを犯さない。謹んで捺印した書を獻じた。

dalai lama bulekushuf, jirung erdeni be doro shajin i jalin takurahabi, te huwangdi kesi fulehun be isibuci, bi ereci gelhun aku kalga be neciraku. ginggulme doron gidaha bihe be alibuha. (WA, vol. 8, 16b)

達賴喇嘛明鑒、遣濟隆額爾德尼來、責以禮法。今倘蒙皇帝惠好、則自此不敢犯喀爾喀、謹以印文爲驗。（『朔漢』卷八、一二上）

という言葉を残し長城外に離脱した。それから約三ヶ月経過した一一月甲辰、ダライラマが青海ホシトとガルダンを代表して清皇帝に尊號奉呈を申し出る書簡を送ってきた。その尊號とは

「一切の有情を哀れみ、争いを鎮め、徳を宣揚する、至聖文殊東のハン」

eiten ergenge be shar seme gosire, facuhun be toktobure huturi be selgiyere, umesei enduringge manjusiri dergi han. (WA, vol. 8, 46b)

「大慈普度、息争、錫福、至聖、上乘文殊皇帝」（『朔漢』卷八、三三上）

と、今回の争いを収めた清皇帝を、文殊菩薩として佛教的な文脈で稱えるものであった。dergi は漢譯『朔漢』のように

「上」と譯すことも可能であるが、文殊菩薩が東方の菩薩であること、清皇帝と對置されるダライラマの稱號には西の一字が含まれることから、⁽¹⁰⁾「東」と解釋する事も可能であるように思われる。康熙帝はハルハとオイラトがこの戦争によって疲弊しておりとても慶賀を受ける状況にはない、とこの尊號の受け取りを却下した。この尊號に見られる清皇帝の佛教的解釋がダライラマやガルダンから清皇帝に一方的に押しつけられたものではなかったことは、翌年、康熙三〇年五月己丑、當時清朝にすでに歸屬していたホルチン部のトシェート親王シャジン（沙津）が内モンゴル四九旗を率いて奉呈しようとした尊號も、同様の内容を有していたことより明らかである。尊號は

「德化の威光にすべて皆が従う、佛教政治は太陽のごとく輝く、^二甚だ言語圓滿である、^三東の泰平聖ハン」

erdemu wen i horon de gubci gemu dahaha doro shajin shun i gese fosoko, umesi gisun yongkiyaha / dergi taifn enduringge han (WA, vol. 10, 26ab)

「德威廣被、率土賓服、道法光明、不可思／議、上治至聖皇帝」(『朔漢』卷一〇、一七下～一八上)

であり、傍線部一は清皇帝が佛教政治を興隆させたものとし、傍線部二は、チベット語で ngag gi dbang phyug 漢語で「語自在」すなわち、文殊菩薩の異名を指すため、ダライラマとガルダンが清皇帝に奉呈しようとしていた尊號と符號する。

つまり以上二つの尊號奉呈の事例から、ダライラマ（正確にはサンゲギャムツォ）にもガルダンにも内モンゴルにも、また、おそらくはこの尊號を奉呈すれば喜ぶであろうと思われるいた康熙帝にも、「佛教政治を興隆した文殊菩薩の技」すなわち「佛教に基づく政治の實現者」として評價されることが光榮である、との價值觀が共有されていたことが分かるのである。

翌康熙三十一年九月戊申、提督スンシユクから員外郎マティがガルダンの部下に殺害されたとの報告が入った(『朔漢』卷一二、一九上～二〇上)。そしてこの頃からガルダンは再度トシェート＝ハンとジェブツウナムバの引き渡しを要求し始

める。清皇帝は即座にガルダンに對して、前言を撤回したものだと言ひ、それもダライラマの教えによつた結果なのかと激しく反論⁽¹¹⁾、ほぼ同文の書狀をダライラマにも送つた。

一月に入ると、清皇帝はガルダンがエルデニ・チュージュを派遣して内モンゴルで「ツォンカバの教えを行おう」と宣傳活動を行っていることを耳にし、それに對して即座に、歴代の清朝皇帝がいかにツォンカバの教え、すなわち、ゲルク派のために盡くしてきたか、と三つの例をあげて反論した。一つは、ダライラマ五世を北京に招聘し(solid)たこと、二つ目は、康熙八年にダライラマの要請に従つて、バグモドゥ派から冊印を返還させたこと、三つ目は、康熙一三年には同じくダライラマが「清朝内の僧俗にニンマ派の經典に依らないで(songkoloburake)欲しい」と要請したことに従い、ニンマ派の經典を禁止したことである。これらの實例をあげて、自分がいかにダライラマの宗派の黃帽派を重んじ、ダライラマの要請にしたがつてその他の宗派の勢力を制限したかを示したのである。續いて康熙帝は以下のように述べた。

何代も前からツォンカバの佛教とダライラマの教えはわたしと同一であり、今、私がここで行っていることは、みなツォンカバの佛教とダライラマの教えである。僧侶等の戴くものはみな黃帽であり、讀誦するものはみなダライラマの經典である。このように私は慎み重んじてきた。汝等のハルハ、オイラトも私と同じくツォンカバの佛教、ダライラマの教えを尊び敬っているのではないか。……ここにおいて、私が久しくダライラマとともに佛教と政治を一つになしてゐたことを知るべきである。

ududu jalan ci ebsi, tsungkaba i shajin dalai lama tacihiyan mini engi gemu emu of, ne mini ubade yaburenge gemu tsungkaba i shajin, dalai lama tacihiyan, lama bandi sei eturenge gemu suwayan mahala, hularange gemu dalai lama i ging, mini / kundulere gingulere uftu. suweni kalka tlet ainahai mini adali tsongkaba i shajin dalai lama tacihiyan be kunduleme gingulembini. (WA, vol. 12, 59ab) …… ede mini dalai

lamai/emgi doro shajin emu of, goidaha be saciombi. (WA, vol. 12, 59b-60a)

【康熙三十二年一月丁卯】累代以來宗喀巴之法、達賴喇嘛之教、與朕相符。是以朕／此地所行、皆宗喀巴之法、達賴喇嘛之教。喇嘛班第所服皆黃帽。所誦皆達賴喇嘛之經。朕之敬禮若是。〔『朔漢』卷二、三八上）……朕與達賴喇嘛

道法／合一久矣。〔『朔漢』卷二、三八下～三九上）

つまり、自らが「ダライラマの教えに基づく政治」を行っているのだからガルダンに非難されるいわれはない、と主張したのである。この内容から、康熙帝はガルダンのとった行動の中でも、「ダライラマの教えにもとづく政治を實行していい」と言った点についてより強い怒りを覚えていたことが読みとれよう。

この後、清朝は全面攻勢に轉じ、兩者間に往來する使者は途絶え、ガルダンは三度にわたる親征を受け追いつめられた結果、一六九七年に至って服毒自殺をした。一六八六年に始まった争亂は實に一年の月日を経た後、ようやくここに至って幕を下ろしたのである。

おわりに

第一節では一次史料と滿・蒙・漢『朔漢』を比較検討することにより、滿州文『朔漢』の優位性を明らかにし、第二節では、この滿文『朔漢』に基づき、一七世紀後半、チベット、ガルダン、ハルハ＝モンゴル、清間でくりひろげられた抗争が、當事者間では「佛教政治」という言葉を基盤に展開していたことを明らかにした。

具體的には、康熙帝は「佛教政治のために」ダライラマと協力してフレーンビルチールで會盟をひらき、その席上でジェブツウナムバがダライラマの使者に對して非禮を働くと、今度はガルダンが「佛教政治のために」ジェブツウナムバを襲撃した。そして、ハルハが清朝の領域内に逃げ込み、ガルダンがそれを追って中國内地に侵犯すると、康熙帝が「佛教政治を話し合うため」に皇子を將軍に任命して出軍させ、一方のガルダンは、たとえ内地を侵犯しようとも「佛教

政治のために」妄りな行いはしないと主張し、しかし、いったん両者がウランブトンで交戦すると、再び「佛教政治のために」ダライラマから派遣されたジェドゥンノールクが仲裁にあたり、ガルダンが去った後は、内モンゴルが「佛教政治を興隆した文殊菩薩」として康熙帝を稱えていたのである。

以上の考察から、當時のチベット、モンゴル、滿州三者の關係は、從來イメージされてきたような、三者が別々の主張を掲げつつおのが利益を追求していたのではなく、「佛教政治」、具體的には「ダライラマの教えに基づく政治」という一つの平面の上で自己の主張を展開していたことを證明できたことと思う。

註

(1) 筆者の知るかぎり、滿州版・漢文版の『朔漢』の關係を論じた、フックス (1946) の小論が一つあるのみである。

(2) 滿州文『朔漢』は國內では京都大學文學部圖書館に所蔵されている。本書では加藤直人・中見立夫兩氏がシカゴ大學で撮影した滿州文『朔漢』のマイクロフィルムを利用したが、これは京都大學所蔵の滿州文『朔漢』と同版である。

(3) フックス氏は『朔漢』の卷頭に置かれた『御製親征朔漢紀略』が滿州文から漢文に翻譯されたことを示し、『朔漢』も同じように滿州語から翻譯されたものではないかと推測したが (Fuchs, 1940) 、ここでみるように筆者も滿州文『朔漢』が對應する一次史料とはほとんど同文であることを確認したため、フックス氏の推論は妥當であると思う。

(4) 和譯は一行目の『蒙文老檔』所收の記事に基づいて附した。

(5) 特に出典を記さなかった譯語の典據については、後半第二

節に引用した滿州文・漢文史料の傍線部を参照。

(6) ただし、漢文版が滿州版の削除した單語を補って譯している場合や、前述したように滿州版が誤削除したものを翻譯している場合もあるため、その價值を一概に否定することはできない。たとえば、前項のサンゲギャムツォの書簡の場合、滿州版で誤脱した一文(第一節一項七番)が漢文では誤脱していないし、滿州版で削除されていた二〇番の戒(sadai)という單語は、漢文版ではきちんと翻譯されている。また、「事實を探求する」という觀點から歴史史料の價值をはかるなら、漢文『朔漢』の史料價值が滿州文『朔漢』より劣ることは明らかであるが、「民族の歴史認識を知る」という觀點からは、漢文『朔漢』も興味深い史料といえる。

(7) 「康熙二十四年正月甲子」ラマ、汝は佛教政治を思い、慈悲を實踐して、セムバーチェンボリフトクトを送ってきたので、私は嘉して特に大臣を派遣してお迎えた。

lama si doro shajin be gñime, gosin jilan i yabume
ofi, / semba cembu kutuktu be unggire jakade, bi
saisame gñuif, amban tucibuf okdobume takuraha
bihe. (vol. 3, 8b-9a)

爾喇嘛^①以禮法爲念^②，以慈悲／爲行。卽遣參巴陳布庫圖克
圖前來，朕心嘉之^③，特遣大臣往迎。『朔漢』卷三，六下～
七七。

- (8) じうぶ、トシエートーハンが言及している「ダライラマの
授けた政治と宗教の教え」とは、「ダライラマ五世の全集の中
にもおさめられて現在に至るまで版を重ねる著名な『宗教
と政治という』二つの規の教え珍珠の輪」である（石濱、一
九九九、三七～三八頁、註二十四参照）。

- (9) 以下この段落のフォリオ数はすべて漢文『朔漢』にあわせ
てある。

- (10) 西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇恒喇達賴喇嘛（順
治一〇年四月丁巳『世祖實錄』卷七四、一二上）。

- (11) 【康熙三十一年九月戊辰】汝（ガルタン）は表面上はダライ
ラマの言葉に背かない、敬っているといふつゝ、内心はダラ
イラマの言葉をとらない。誓ひの言葉をまったく忘れて事を
起こしていることは明らかである。ダライラマが汝に私の使
者を犯し、私に降つたハルハを再び追えと言つたのか。

si oio dalai lama gisun be jirceraku ginggulembi
sere gojime, dorgideri dalai lama gisun be gaijaraku.
gashuna gisun be yooni onggoi baita degdebume
yaburenge iietu kai. dalai lama simbe mini elcin

be neci, minde dahaha kalke be lehe sehe babio.
(WA, vol. 12, 43a)

是爾陽奉達賴喇嘛之言^①，而陰違達賴喇嘛之命。全業誓言^②，
生事起釁^③，彰彰明矣。達賴喇嘛^④會汝汝犯我使臣^⑤，索我降
人乎。『朔漢』卷一二，二九上

参考文献

WA 滿州文『朔漢』= *beye dalame wargi amargi babe*

necihyeme toktohuba bodogon i bihe. 註(2)参照。

OU モンゴル文『朔漢』= *Beye ber dayitaju örn-e umar-a
yin rajar i tübsiden tortarjisan bodul'a yin bicig*,
内蒙古文化出版社 1992。

BTM 『モンゴル文』= *shakyai btun pa blo
bzang 'phrin las kyi zab pa dang rgya che bai dan
pai chos kyi thob yig gsal bai me long las glegs bam
bzhi pa*, 62b-78b3, *Collected works of Jaya-Pandita
blo-bzang 'phrin-las*, vol. 4, (Sata-piaka series, vol. 281),
New Delhi, 1981.

『御製親征平定朔漢方略』（漢文『朔漢』）『清初稀見方略四種彙
編』第二（三）卷、全國圖書館文獻館微復制中心、一九九三。
『宮中檔康熙朝奏摺第八輯』臺灣國立故宮博物院、一九七七。
『世祖實錄』= 『世祖章皇帝實錄』中華書局、一九八五。
『蒙文老檔』第一歷史檔案館所藏 目錄番號二四三（二～一
七）。

Ahmad, Z. (1970), *Sino-Tibetan Relationship in the 17th century*, Roma.

Jaga Cimeddorji (1991), *Die Briefe Des K'ang-hsi-kaisers aus den jahren 1696-97 An den kronprinzen in-cheng aus mand schurischen Geheimdokumenten*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Zlatkin, I. Y. (1983), *Istoriya Jungarskobo qanstva* (1685-1758), Moskva.

フックス (1940), "Zur mandjurisch-chinesischen Ausgabe des Shuo-mo fang-lüch 御製親征朔漠方略 von Walter Fuchs", 『東洋史研究』五・三、一〇一―一五頁。

石濱裕美子 (一九九九) 「チベット、モンゴル、満州の政治の場で共有された佛教政治思想について」『早稲田大學教育學部學術研究—地理學・歴史學・社會科學編—』四八、二五〇―四〇

頁。

岡田英弘 (一九七九) 『康熙帝の手紙』中公新書。

羽田 明 (一九五八) 「ガルダン傳雜考」『石濱先生古希記念東洋學論叢』四五九―四七〇頁。

—— (一九六二) 「ガルダン傳考證」『東方學會創立一五周年記念東方學論集』二二二―二三四頁。

若松 寛 (一九七四) 「ガルダンシレトウ・フトクト攷」『東洋史研究』三三―二、一―三三。

—— (一九七八) 「ジリン活佛小傳—清チベット關係の一斷面—」『佛教史學』二一―、一九―四五頁。

—— (一九九二) 「昌都ジェン活佛考」『佛朝と東アジヤ 神田信夫先生古稀記念論集』山川出版社。

* 本稿は二〇〇〇年早稲田大學特定課題研究に基づく成果である。

Ming.

The conception of government originated by Hong Taiji was incorporated into the ceremony of the royal hunts conducted by subsequent Qing emperors down to the end of the dynasty.

**ON THE CONCEPT OF BUDDHIST GOVERNMENT HELD
IN UNIVERSALLY HIGH REGARD BY DGA' LDAN,
QALQ-A, TIBETAN AND QING DYNASTIES: BASED
ON A CRITICAL ANALYSIS OF THE MONGOL AND
CHINESE EDITIONS OF THE *SHUO MO FANG LÜE***

朔漠方略

ISHIHAMA Yumiko

By first comparing the Manchu edition of *Qin ding ping ding shuo mo fang lüe* 欽定平定朔漠方略 (hereafter *Shuo mo*) known as the *Beye dailame wargi amargi babe nechihiyeme toktobuha bodogon i bithe* in Manchu, with the primary Manchu text included in the *Gongzhong dang* 宮中檔, I learned that the Manchu edition of the *Shuo mo* quotes passages that match the primary source word for word. Furthermore, comparing the Mongol edition of the *Shuo mo* with the corresponding passages from the primary source incorporated in the *Mengwen laodang* 蒙文老檔, it became clear that the passages do not correspond. As there are many points that lead to the conclusion that the Manchu edition of the *Shuo mo* is a relatively faithful redaction, it can be concluded that the Mongol edition of the *Shuo mo* is a translation of the Manchu version.

Moreover, when the Chinese edition of the *Shuo mo* is compared with the Manchu edition, it becomes clear that terms of Mongol and Tibetan derivation have not been correctly translated in the Chinese edition. Judging from this and the fact that several different Chinese words are used to translate a single word in various locations in the text, I have indicated that the meaning of concepts of Tibetan and Mongolian origin cannot be correctly understood from the Chinese edition. In other words, we may conclude that from among the Manchu, Mongol, and Chinese

versions of the *Shuo mo*, the Manchu edition is the most faithful to the original sources. In second half of this article, I employ the Manchu text of the *Shuo mo* to examine the relationships of the Qing, Oyrat (dGa' ldan), Qalq-a, and Tibet in the second half of the 17th century. As a result, it has become clear that the parties involved relied on the conception of Buddhist government, *doro shajin* in Manchu, entailing a "politics based on the teaching of the Dalai Lama" before acting in various cases, such as when the Kuriyen belciger meeting was held to bring peace to the Qalq-a and Oyrat in 1686, when an incident arose as the Qalq-a high priest rJe-btsun dam-pa was attacked by dGa' ldan of the Oyrat there, when there were negotiations between dGa' ldan and emperor Kangxi 康熙 regarding rJe-btsun dam-pa's flight to Qing, when the negotiations broke down and Qing and dGa' ldan went to war, and when the two sides made peace. This amounts to further evidence to support this author's previously stated position that the "Tibetans, Mongolians, and Manchus shared a realm that may best be termed the world of Tibetan Buddhism in the 17th century".

**THE VOICES OF YOUNG INTELLECTUALS CONCERNING
THE IMAGE OF THE FAMILY IN THE EARLY
REPUBLICAN PERIOD: FOCUSING ON THE XIN
QINGNIAN 新青年 AND SHENBAO 申報**

NISHIKAWA Mako

Around the decade of the 1920s, the struggle to establish the image of the family was a pressing issue for the youthful intelligentsia of urban China. They first chose the image of the family that was expounded in the Japanese "ideology of good wife and wise mother" 良妻賢母主義 as their model. This was due to the fact that Japan had taken the lead on the path to industrial development at the time, and it was thought copying Japan would be most efficacious. However, this image of the family, very similar at first glance to that advocated by Confucianism, had in the end to be rejected by progressive youth.

At first the modern Western, Protestant model of the family also